

# Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni

Francesc Casadesús Bordoy

Universitat de les Illes Balears. Departament de Filosofia

Data de recepció: 25/9/1995

**Abstract.** *Metis, «nous», air and Zeus in the Derveni Papyrus*

The discovery of the Derveni Papyrus has corroborated that in the classical period the Orphic theogonies were the object of a particular interpretative analysis. It is also shown that its anonymous author explained about twenty Orphic verses exegetically with the idea of showing the supremacy of Zeus over all other beings. In order to do that, the commentator of the Papyrus focused his attention on the moment in which Zeus inherited his powers from his father Kronos and obtained absolute hegemony, after swallowing the supreme God Phanes-Protogonos. Once it has been shown from the mythical point of view that here is only one governing principle, the commentator consolidates the authority of Zeus. He uses a systematic terminology to explain the causes of Zeus power, when he puts on the same level both divinity and the two philosophical principles, of air and «nous».

Thus the author succeeded in his proposed aim: that Zeus, after the swallowing of Phanes-Protogonos had become a unique generation principle and that, in the form of air or «nous», was present in all beings whom he dominated absolutely, at will.

## Sumari

La sucesión de Zeus      El nous y el aire

Zeus engulle a Metis/Protógono

El sensacional descubrimiento del papiro de Derveni<sup>1</sup>, al que hay que añadir otros hallazgos recientes de gran interés<sup>2</sup>, ha provocado un notable aumento de los estudios sobre el orfismo. Gracias a la aparición del papiro de Derveni se ha podido

1. Descubierto en el año 1962, en Derveni, a 10 kilómetros al norte de Tesalónica, ha sido datado unánimemente en el siglo IV aC por los especialistas. El papiro, de autor anónimo, contiene un comentario exegetico de una veintena de versos de una teogonia órfica. Hasta que aparezca la ya largamente esperada edición crítica que fije definitivamente el texto, los estudiosos tienen que conformarse con una transcripción anónima y provisional: «Der orphische Papyrus von Derveni», ZPE 47 (1982).
2. Entre los que destacan: tres láminas de hueso descubiertas en Olbia en el año 1951, pero no publicadas hasta 1978, y datadas en el siglo V aC. Vid. West, M.L., *The Orphics of Olbia*, ZPE 45,

ampliar la cantidad y la calidad de las informaciones que se poseían sobre el orfismo en época clásica, confirmar hipótesis anteriores que tan sólo se intuían, así como establecer otras nuevas.

Entre las teorías que se corroboran plenamente, hay que destacar la importancia que tenía en los ambientes órficos el análisis etimológico de los vocablos, en consonancia con la creencia de que los conceptos tenían un significado oscuro y enigmático que sólo unos pocos privilegiados estaban en condiciones de descifrar. Precisamente hay que considerar al anónimo comentarista del papiro como uno de esos individuos que se consideraban capaces de interpretar ὀρθῶς, correctamente, el sentido profundo de las palabras utilizadas por Orfeo, frente a la masa ignorante de hombres que, si bien conocía los versos, no entendía su verdadero significado. En realidad, parece que el papiro fue una especie de ejercicio exegético de la poesía órfica con una pretensión didáctica dirigido a otros iniciados en las sutilezas del análisis etimológico. Sin embargo, la mayoría de los hombres tenía vetado el acceso a estas explicaciones. Por este motivo, hay que entender la proverbial sentencia que encabeza el comentario de los versos citados en el papiro y que ordena «cerrar las puertas a los profanos», Θύρας γὰρ ἐπιθῆ[σθαι κελ]εῖσας τοὺς βεβήλους<sup>3</sup> como el recordatorio de una fórmula, muy conocida en los ámbitos órficos, destinada a evitar que algún intruso penetrara en un conocimiento reservado a los iniciados en las interioridades de la poesía órfica.

Por otro lado, el descubrimiento del papiro de Derveni ha permitido constatar que las teogonías órficas fueron conocidas en la época clásica, hecho que contradice la opinión escéptica de algunos estudiosos que han creído que eran el resultado de una recreación posterior<sup>4</sup>, porque la mayoría de versos conocidos hasta ahora procedía de testimonios tardíos. Hay que añadir, en relación con este punto que, dado que unos cuantos versos del papiro coinciden totalmente o en parte con algu-

(1982), p. 17-19. Dos laminillas de oro, descubiertas en una tumba en Pelina, Tesalia, datadas en el siglo IV aC, y publicadas en el año 1987 por K. Tsansanoglou y G.M. Parássoglou, *Two Gold lamellae from Thessaly*, *Ελληνικά* 38, p. 3-16. Una lámina de oro, siglo V aC, encontrada en una tumba en Hiponion en el año 1969. Vid. G. Pugliese Carratelli, *Un Sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, *Parola del Passato* 29 (1974), p. 9-126. Para una exhaustiva información bibliográfica sobre estos descubrimientos y otros temas relacionados con el orfismo, vid. A. BERNABÉ, «La poesía órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura órfica», *Tempus* 0 (1992), p. 5-41.

3. Col. III, 8. Tatiano adjudicó la frase directamente a Orfeo: Ὀρφεὺς δ' ἐπιθέσθαι βεβήλοις λέγων, KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1922, K. 59 (En este artículo los fragmentos seleccionados de la obra de O. Kern estarán precedidos por K. y su número correspondiente). Esta sentencia ritual aparece en el primer verso introductorio del poema Διαθήκαι atribuido también a Orfeo: φθὲνξομαι οἷς θέμις ἐστὶ θύρας δ' ἐπιθέσθαι βεβήλου, K. 245. Cf. K. 247. Plutarco mencionó la fórmula con alguna variante: ἀείδω ξυνετοῖσι θύρας δ' ἐπιθέσθαι βεβήλου, K. 334, y la relacionó con Orfeo: ἀείδω ξυνετοῖσι τὸν Ὀρφεὶ καὶ ἱερὸν λόγον, K. 59. Fórmula repetida por Olimpiodoro: ὅθεν ἐφεσέν τις ἀείδω συνετοῖσιν, θύρας δ' ἐπιθέσθαι βεβήλοις, K. 334. O. Kern creyó que esta máxima encabezaba un desconocido poema órfico: «Cuius carminis Orphici initium hic versus fuerit, ignoramus», K. 334.

4. «The discovery of the Derveni text now allows us to use for certain that more of them go back to the classical period than we had the right to assume. It is a discovery that has thrown an unexpected and indeed sensational light on early Orphic theology», WEST, M.L. *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 69.

nos de los versos recogidos en las denominadas *Rapsodias órficas*, se puede afirmar, ahora con más seguridad, que, al menos por lo que respecta a los versos coincidentes, éstos eran más antiguos, en contra de la opinión de reputados estudiosos como U. von Wilamowitz y I.M. Linforth, que los consideraron de época helenística o posterior<sup>5</sup>. Asimismo, este hecho tiene una importante derivación metodológica porque la comprobación fehaciente de la existencia de teogonías órficas en la época clásica genera una confianza mayor en la fidelidad de las abundantes citas hechas, principalmente, por los escoliastas neoplatónicos o los primeros filósofos cristianos<sup>6</sup>. Se debe proceder, sin embargo, con una gran cautela y evitar considerar clásicos todos los testimonios, porque, de la gran cantidad de versos transmitidos en época tardía, son muy pocos los que se reproducen en el papiro. Este hecho impide conocer con exactitud cuál pudo ser el poema original<sup>7</sup>, sobre todo si se tiene en cuenta que las *Rapsodias*, tal como las presentan las fuentes neoplatónicas, fueron, probablemente, el resultado de un largo proceso de ordenación y unificación de diversos relatos teogónicos<sup>8</sup>.

La presentación de los versos exige algunas observaciones. Algunos estudiosos han mantenido la tesis de que el comentarista respetó en sus citas el orden original del poema. M.L. West, incluso, ha realizado una reconstrucción «exempli gratia» de 47 versos del poema supuestamente seguido por el comentarista<sup>9</sup> que requiere una buena dosis de benevolencia por parte del lector. Este «divertimento» filológico del estudioso inglés ha degenerado en un penoso engaño cuando han aparecido artículos y libros que han presentado esta hipotética reconstrucción como si se tratase del verdadero poema del papiro de Derveni<sup>10</sup>. Sin embargo, el análisis

5. «A few of the quoted verses are identical or nearly so with bits of the late compilation, the so-called Orphic Rhapsodies. That does not alter the fact that much of the Rhapsodies is Hellenistic or Graeco-Roman, but it shows that the beginnings of beliefs that can be termed specifically Orphic, and were recorded in sacred verses, were much earlier than Wilamowitz or Linforth would have allowed», KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*, 2 ed., Cambridge, 1983, p. 30-31.

6. «Che le testimonianze tarde non siano necessariamente infide è ampiamente dimostrato dal papiro di Derveni, in cui si è trovata conferma di versi che prima erano conosciuti come orfici solo grazie ad autorità tarde», Massimo di Marco, *Dioniso ed Orfeo nelle Bassaridi di Eschilo*, Orfeo e l'Orfismo. Ed. A. Masaracchia, Roma, 1993, p. 107.

7. «In ogni caso la testimonianza della teogonia orfica nel PDerveni suggerisce di usare una estrema cautela nella valutazione delle fonti più tarde, dato che la carenza di fonti primarie spesso non ci consente di tracciare una demarcazione netta fra testo originario ed accrescimenti o corrotte successive», FUNGHI, M.S. *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, Parte III, Commentari, Firenze, 1995, p. 579-80.

8. «La teogonia rapsodica nacque probabilmente come un tentativo di ordinare il molteplice orfico in un lungo racconto che tutto lo comprendesse. (...) Questo lungo poema, formato anche di racconti molto antichi, finì per soppiantare le altre teogonie, divenendo la teogonia orfica per eccellenza; è comunque l'unica di cui possiamo ricostruire bene il contenuto, poichè è stata citata molto spesso, soprattutto dai Neoplatonici», RICCIARDELLI APICELLA, G. *Le Teogonie orfiche nell'ambito delle Teogonie greche*, Orfeo e l'Orfismo. Ed. A. Masaracchia, Roma, 1993, p. 45.

9. M.L. West, op. cit., p. 114-115.

10. Así sucede con el libro titulado *Orphée, Poèmes magiques et cosmologiques*. Les Belles Letres, París: 1993, que presenta la traducción al francés de la reconstrucción de M.L. West, sin advertir en ningún momento que se trata de una simple hipótesis.

de los versos aconseja concluir que su disposición no respetó el orden original<sup>11</sup>. Es más, si se adopta una actitud crítica en relación con este tema, no se puede defender de manera categórica, ni siquiera, que pertenecieran a la misma obra<sup>12</sup>. A todas estas consideraciones se añade un último obstáculo insalvable: el deteriorado estado del papiro deja abierta la cuestión de si, entre las líneas desaparecidas, el comentarista no incluyó otros versos que, de ser conocidos, facilitarían el seguimiento del hilo argumental y la reconstrucción fidedigna de la teogonía, o teogonías, objeto de la atención del comentarista.

Como se verá en el desarrollo de este artículo, es más probable que el orden de aparición de los versos responda a los intereses puntuales de la estrategia expositiva de su autor que pretendía demostrar el poder absoluto de Zeus con una fuerte tendencia al monoteísmo<sup>13</sup>. De hecho, los primeros versos citados en la columna IV aluden al instante en que Zeus accedió al poder, disposición que contrasta con el inicio de otras teogonías órficas que comenzaban con la descripción de la dinastía de los dioses y la situación anterior a ese momento. Esto sugiere que, en efecto, o bien faltaban en el papiro los versos previos o bien, como parece más probable, que el comentarista decidió abordar de entrada este asunto<sup>14</sup> porque de esta manera, al centrar el tema objeto de su interés, simplificaba uno de sus objetivos principales: la demostración y la justificación del dominio de Zeus sobre todos los otros seres.

En efecto, si se respeta el orden en que aparecen mencionados los versos en el papiro, se deduce rápidamente que el comentarista concentró su atención en el esclarecimiento de las circunstancias que rodean la llegada de Zeus al poder, con una particular insistencia en el orden sucesorio y en las características y legitimidad de ese poder. Así, se recuerda que Zeus heredó el poder de su padre Cronos<sup>15</sup> cumpliendo los vaticinios de la Noche<sup>16</sup>; que Urano, hijo de la Noche, reinó el primero<sup>17</sup> y que fue derrocado por Cronos<sup>18</sup>; que tras Cronos gobernó Zeus<sup>19</sup> con un poder absoluto comparable al de un rey sobre sus súbditos<sup>20</sup>.

11. «It seems almost as hazardous to base a line by line reconstruction of the poem on the precise order of commentator's fragmentary notes as to deduce its meaning from his interpretations», RUSTEN, J.S. *Interim notes in the papyrus from Derveni*, Harvard Studies in Classical Philology, 89 (1985), p. 127.

12. «The assumption that the commentator has annotated all the lines of his poem in their order is untenable». (...) In either case we cannot premise that every verse which he (sc. el autor del papiro) cites from Orphic writings is of the same provenance», EDWARDS, M.J. *Notes on the Derveni commentator*, ZPE 86 (1991), p. 204-205.

13. «L'autore di Derveni raggruppa i versi non secondo un criterio di coerenza narrativa, ma secondo una logica tendente alla comprensione di un momento cosmologico preciso», TORTORELLI GHIDINI, M. *Nephele una metafora orfica arcaica*, PP. 44 (1989), p. 32.

14. «Si possono fare diverse ipotesi: o il testo commentato non era organizzato nella forma usuale delle teogonie o, ma questo sembra difficile, gli eventi precedenti erano commentati nella parte di papiro che non abbiamo, o non interessavano il commentatore, oppure il commento non segue l'ordine del testo orfico», RICCIARDELLI APICELLA, G. art. cit., p. 43.

15. Col. IV 4-5. Cf. Col. IX 1.

16. Col. VI 9-13; Col. VII 1.

17. Col. X 6.

18. Col. X 8-9.

19. Col. XI 6.

20. Col. XIII 12; Col. XV 10.

Así, pues, la estrategia argumental del comentarista se orientó, en primer lugar, a demostrar el poder absoluto de Zeus en la teogonía órfica, para establecer inmediatamente la tesis de que un «único principio» gobierna, μία [ἀρχὴ κ]ρατεῖ<sup>21</sup> y, a partir de la consolidación de este principio, facilitar la equiparación de la primacía divina con algún elemento primordial de la filosofía, un μόνον στοιχεῖον, que finalmente resultó ser doble: el aire y el «nous». Hay que resaltar que la originalidad del comentarista radica en la identificación de Zeus con dos elementos superiores con unas características definidas por el lenguaje filosófico. El resultado de la fusión del elemento divino y filosófico consolida y explica a Zeus como un dios generador, omnipotente y omnisciente con unos rasgos más propios de la filosofía presocrática que de una teogonía. De este modo, se cumpliría otro de los principales propósitos de la argumentación del comentarista: la demostración de que habría sido el propio Orfeo quien, con el uso y la selección cuidada de los vocablos, habría afirmado la supremacía de Zeus sobre todos los otros seres; la ignorancia de la mayoría de los hombres sobre el verdadero significado de las palabras del poeta sería la causa que justificaría el afán exegético del anónimo autor del papiro.

### La sucesión de Zeus

El comentarista, al comenzar su comentario, planteó la cuestión de «cómo gobierna» Zeus, ὅπως δ' ἄρχεται, con la introducción de dos versos que evocan el momento en que Zeus heredó el poder de su padre:

Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ [πατὴρ ἐο]ῦ πάρα θε[σ]φάτον ἀρχὴν  
[ἀ]λκὴν τ' ἐγ χεῖρεσσιν ἔ[λ]αβ[ε]ν καὶ δαίμον[α] κυδρόν<sup>22</sup>.

El hecho de que el autor afirmase que «pasa desapercibido que el orden de los versos está alterado»<sup>23</sup> y que los hombres que ignoran el significado de las palabras empleadas creen literalmente que Zeus tomó la fuerza y el espíritu de su padre<sup>24</sup>

21. Col. XV 11-12. «In Kommentar wird eine Lehre vertreten, nach der «Zeus» das Prinzip aller existierenden Dinge ist», MERKELBACH, R. *Der orphische Papyrus von Derveni*, ZPE 1 (1976), p. 21.
22. «Una vez que Zeus de su padre tomó en sus manos un poder vaticinado y una fuerza divina ilustre», Col. IV 4-5. Todas las traducciones han sido realizadas por el autor de este artículo. Las sugerentes observaciones de la Dra. R.A. Santiago han mejorado la calidad de las mismas y han contribuido a la clarificación de algunos puntos esenciales de este trabajo.
23. [Τα]ῦτα τὰ ἐπὶ ὑπερβατὰ ἐό[ν]τα λανθάν[ει], Col. IV 6. La afirmación de que «pasa desapercibido que el orden de los versos está alterado» inaugura el método exegético del comentarista y podría representar, simplemente, un recurso retórico para preparar la explicación posterior: «When the Derveni commentator says "the hyperbaton in these verses has gone unrecognized" he apparently refers to his novel interpretation», RUSTEN, J.R. *Interim notes on the Papyrus from Derveni*, Harvard Studies in Classical Philology, 89 (1985), p. 125.
24. Οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες] τὰ λεγόμενα δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ[το] πατρός [τὴν] ἀλκὴν [τε καὶ] τὸν δαίμονα λαμβάν[ειν], Col. V 2-4. El comentarista repite formulariamente la locución οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες] τὰ λεγόμενα para delimitar el ámbito restringido de la minoría que conoce el verdadero sentido de las palabras del poeta de la gran masa que lo ignoraba Cf. Col. I 6, 11; VIII 3-7; XIV 5, 14; XIX 2-7; XXII 8.

introduce los ulteriores comentarios exegéticos que evidencian que el autor del papiro fue consciente de la importancia que tenía el momento preciso en que se produjo la transmisión del poder y del significado de los elementos que lo conformaban. Fuese cual fuese la interpretación que el comentarista hubiese dado en apoyo de sus palabras, hay que distinguir dos partes claramente diferenciadas en el traspaso del poder que Zeus heredó de su padre Cronos<sup>25</sup>. De un lado, el poder representado por el θεσφατον ἀρχὴν ἀλκὴν τ' que Zeus tomó de sus manos. Del otro, algo más intangible, la naturaleza divina ilustre, el δαίμονα κυδρὸν. El primer aspecto que se toma con las manos recuerda el momento en que el heredero recibe el poder simbolizado por el cetro real, σκήπτρον, instante abundantemente documentado por la tradición: μόνος ὁ Κρόνος (...) δοκεῖ προσδέχεσθαι ἐκ τοῦ Οὐρανοῦ τὸ σκήπτρον καὶ μεταδιδόναι τῷ Διὶ<sup>26</sup>.

La particularidad de que este poder hubiese sido vaticinado, θεσφατον, y que el comentarista hubiese modificado la afirmación, al sostener que «Zeus escuchó los vaticinios de su padre»<sup>27</sup>, tenía que aludir necesariamente al papel que la Noche jugó como profetisa de la llegada de Zeus al poder como quinto miembro de la dinastía divina<sup>28</sup>. La alusión, en el papiro, a la Noche que profetiza desde su santuario corrobora que el comentarista evocó este punto<sup>29</sup>.

### Zeus engulle a Metis/Protógono

Así, pues, el poder precedido por la Noche que recibió Zeus de su padre constaba de un aspecto físico, la manifestación visible de la autoridad, el ἀλκὴν/σκήπτρον, que simbolizaba el poder real, y de otro inmaterial, personificado en la figura de un δαίμονα κυδρὸν, expresión anónima que tenía que aludir a un ser divino, que garantizaba a su poseedor la hegemonía absoluta. Como se verá a continuación, la identificación de esta divinidad se ha convertido en uno de los puntos más controvertidos en el análisis del posible contenido del poema objeto de comentario y, por extensión, en el estudio de la estrategia exegética del autor del papiro.

Algunos testimonios sugieren que el δαίμονα κυδρὸν se refería, muy probablemente, a Protógono/Metis, dos de los nombres con los que, juntamente con Fanos, Erikepeo y Eros<sup>30</sup>, fue denominado el dios primordial de la teogonía órfica, tal como sugiere un testimonio de Proclo: δαίμονα σεμνόν, Μῆτιν σπέρμα φέροντα

25. La identidad del padre, Cronos, se especifica posteriormente con el verso, ἐκ τοῦ δὲ Κρόνος [α]ῦτις, ἔπειτα δὲ μητιέτα Ζεὺς, Col. XI 6.

26. K 101. Cf. K 107.

27. Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρός ἐοῦ πάρα [θέ]σφατ' ἀκούσα[ς], Col. IX 1.

28. Τὸν δὲ Διὰ οὐ πρῶτον ἀλλὰ πέμπτον βασιλέα σαφῶς ὀνομάζουσιν οἱ πρὸς αὐτὸν παρὰ τῆς Νυκτὸς δοθέντες χρήσμοι: "ἀθάνατων βασιλῆα θεῶν πέμπτον σε γενέσθαι", K. 107.

29. [Τ]ῆς Νυκτὸς. ἐξ ἀ[δύτου]ο δ' αὐτὴν [λέγει] (sc. Orfeu) χρῆσαι. Col. VII, 1. Cf. "Ἐνδον μὲν γὰρ ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς Νυκτὸς κάθηται ὁ Φάνης· ἐν μέσῳ δὲ ἡ Νύξ μαντεύουσα τοῖς θεοῖς, K. 105.

30. Cada nombre que recibió el dios primordial tenía su propio simbolismo. Los exégetas explicaron así alguno de los nombres de Protógono: τὸν Μῆτιν (ὡς νοῦν), τὸν Ἑρικεπαῖον ὡς δύναμιν, τὸν Φάνητα αὐτὸν ὡς πατέρα, K. 60. Cf. Μῆτιν Φάνητα Ἑρικεπαῖον· ὅπερ ἐρμηνεύεται τῇ κοινῇ γλώσσῃ βουλῇ, φῶς, ζωοδοτήρ, K. 65.

θεῶν κλυτόν, ὃν τε Φάνητα πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρόν "Ὀλύμπιον"<sup>31</sup>. Obsérvese como el δαίμονα es calificado con los adjetivos σεμνόν y κλυτόν, epíteto, este último sinónimo de κυδρόν, al mismo tiempo que la divinidad se identifica con Metis, ser que llevaba consigo la semilla creadora de los dioses y que recibió también el nombre de Fanes-Protógono.

Si la analogía con este testimonio es correcta, resulta que el poder que Zeus obtuvo estaba formado por un elemento tangible, la fuerza física, y por otro espiritual: Metis, la inteligencia divina y creadora. Los versos elegidos por el comentarista, con sus correspondientes glosas, demuestran que el autor del papiro concentró su exégesis en este segundo aspecto para presentar a su poseedor, Zeus, como un dios omnisciente y dominador de todos los otros seres. En este contexto resulta muy significativo que el comentarista ilustrase el significado del adjetivo μητίετα aplicado a Zeus con la cita de un verso, desgraciadamente incompleto, que seguramente incidió en la cuestión de la identidad del δαίμονα κυδρόν en el sentido propuesto en este artículo: Μητίετ[ +14 ] ὡμ βασιληίδα τιμήν<sup>32</sup>. La disposición del verso sugiere que, en efecto, la expresión βασιληίδα τιμήν se refería al poder y fuerza física, ἀρχήν/ἀλκήν, heredado por Zeus<sup>33</sup> y Μητίετα personificaba el δαίμονα κυδρόν<sup>34</sup>. La intención del comentarista parece, pues, evidente: justificar el epíteto μητίετα a partir de la posesión de Μητίετα y, de este modo, demostrar la capacidad intelectual y demiúrgica de Zeus. Es más, el autor del papiro se cuidó de explicar cómo se produjo la ascensión del primer principio generador, Metis-Protógono<sup>35</sup> por parte de Zeus, con la mención de un verso clave para la comprensión de toda la argumentación del papiro y que se ha convertido en el centro de atención de los estudiosos. Un verso que, como se intentará demostrar en las siguientes páginas, se refiere al momento en que Zeus absorbió Metis/Protógono, se apoderó de todas sus potestades y se convirtió en el dios generador de todos los otros seres<sup>36</sup>:

αἰδοῖοι κα[τ]έπινεν, ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος<sup>37</sup>.

Se debe advertir al lector, antes de continuar con el hilo del razonamiento, que el comentarista precedió su interpretación de este verso con una importantísima confesión programática que describe con notable claridad el principio metodológico que inspiró su trabajo exegético: ὅτι μεμ[ε]ν πᾶ[σ]αν τὴν πόησιν περὶ τῶν πραγμάτων

31. Proclo, in *Plat. Tim.* 31a, K. 85.

32. Col. XI 13.

33. Esta conjetura se apoya en el testimonio que equipara el momento en que Fanes cogió con sus manos el cetro de la Noche y recibió, así, la βασιληίδα τιμήν: σκήπτρον δ' ἀριδείκετον εἰς χεῖρας αὐτῆς θεᾶς Νυκτός, «ὅτι ἔχον βασιληίδα τιμήν», K. 101. La expresión βασιληίδα τιμήν es usual en el lenguaje poético, cf. *Teogonía* 462, 892; *Ilíada* VI 193, Eurípides, *Hipólito* 1280.

34. «The Derveni poet apparently associated Zeus' royal power with Metis», West, M.L., op. cit., p. 87.

35. Μητίετα, πρῶτος γενέτωρ, K. 168, 9. Cf. Μητίετα, πρώτη γενέτωρ, K. 169, 4.

36. «Ingoiando, Metis, Zeus concludeva un ciclo attraverso cui il mondo era drammaticamente emerso tra lotte, assetti temporanei, violenze e astuzie, e su questa materia vitale, penetrata da potenze di generazione e solcata da forza alate di annientamento, imponeva il suo ordine», G.S. McClintock, *La Teogonía di Protogono nel Papiro Derveni*, *Filosofia e teologia* 1(1988), p. 142.

37. Col. IX 4.

αὐνίζεται κ[α]θ' ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν<sup>38</sup>. Así, y como una ejemplificación de esta declaración de principios, aclaró el sentido del adjetivo αἰδοῖον como si fuese un sustantivo, con el nuevo significado de «genitales», para demostrar que Orfeo utilizó este vocablo conscientemente, porque sabía que los hombres consideran los genitales como el principio generador de otros seres, función que, según el comentarista, el propio poeta habría comparado con la potencia creadora del sol, sin el cual los seres no podrían existir tal como son<sup>39</sup>. A pesar de la conclusión de algunos estudiosos que han optado por una lectura literal de la explicación del comentarista y han creído que, en el poema órfico, αἰδοῖον era un sustantivo que significaba realmente «genitales»<sup>40</sup>, parece probable que el autor del papiro aprovechara las posibilidades del sentido del término αἰδοῖον, que como adjetivo significaba «venerable» en el verso comentado<sup>41</sup>, para conectarlo con el adjetivo sinónimo σεμνόν y calificar así el δαίμονα/Μῆτιν/Πρωτόγονον como en el pasaje mencionado anteriormente de Proclo. Aprovechando esta ambigüedad semántica entre αἰδοῖον y τὰ αἰδοῖα el comentarista conseguía probar la principal tesis del papiro: que los vocablos empleados por Orfeo tenían un sentido profundo y escondido que había que desvelar. Labor exegética a la que el comentarista dedicó toda su capacidad de inventiva y que desarrolló en otras ocasiones<sup>42</sup>.

En otras palabras: si el vocablo hubiese significado realmente «genitales» en el verso órfico, el autor del papiro no habría tenido ninguna necesidad de aclararlo, porque su sentido habría sido tan obvio para el lector que se habría ahorrado cualquier comentario. Hay que recordar, llegado este punto, que el comentarista aprovechó la anfibología del adjetivo para aludir, con su particular interpretación, a la capacidad generadora del dios primigenio de la teogonía órfica<sup>43</sup>.

38. «Porque (sc. Orfeo) expresa enigmáticamente todo el poema sobre hechos concretos, es necesario revisar cada verso uno por uno», Col. IX 5-6.

39. Ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὄρων τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς] νομίζον[τας] εἶναι τοῦτοι ἐχρήσατο, ἀνευ δὲ τῶν αἰδοίων [οὐ γινέσθαι, αἰδοίω εἰκάσας τὸν ἥλιον] ἀνεῖ γὰρ τοῦ ἡλίου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἷον [τε], Col. IX 7-10.

40. Kirk-Raven-Schofield traducen «swallowed down the phallus [of him] who first leapt up to the upper air», op. cit., p. 30. Los autores justifican esta traducción porque interpretan que fue Cronos quien engulló los genitales de su padre Urano. Su hipótesis es que Orfeo habría reproducido el mito hitita de Kumarbi: «it is Kumarbi that cuts off the sky-god's phallus», op. cit., p. 33. A. Bernabé sigue esta interpretación: «En mi opinión hay que traducir *genitales*», *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la «Teogonía» de Hesíodo y la del «papiro de Derveni»*, Au. Or. 7 (1989, p. 169). De la misma opinión es W. Burkert, *Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels*, J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres: 1987, p. 22.

41. En griego es frecuente el uso del plural con artículo τὰ αἰδοῖα para referirse a los genitales. De hecho el comentarista parece reconocerlo cuando, para explicar el significado del vocablo, emplea la forma en plural: ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὄρων τὴν γένεσιν (...) ἀνευ δὲ τῶν αἰδοίων [οὐ γινέσθαι, Col. XI 7,10.

42. Un equívoco parecido forzó al comentarista a dedicar la columna XXII a demostrar que el adjetivo ἕως que acompaña al sustantivo μητρός no es posesivo, sino sinónimo de «buena», ἀγαθῆς: ἕως δὲ οὐ ἀγαθῆς δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖς τοῖς ἐπε[σιν] ὅτι ἀγαθὴν σημαίνει, Col. XXII 2-3.

43. Algunos testimonios describen la apariencia física de Fanes con una especial atención a sus genitales que sitúan en su espalda: τὸν Φάνητα (...) αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγὴν, K. 80. El énfasis en el órgano reproductor es una lógica consecuencia de su proverbial capacidad creadora: πρωτόγονος θεὸς ὁ πάντων σπέρμα φέρων τῶν θεῶν, K. 85.



Un análisis cuidadoso de la argumentación desarrollada en el papiro y la posterior comparación con otros testimonios aconseja, efectivamente, entender que el verso describe el momento en que Zeus «absorbió al venerable (sc. Metis/Protógono), el primero que saltó al éter». Afortunadamente, los testimonios tardíos son abundantes y muy explícitos en la explicación de ese momento. Así, un pasaje de Proclo vuelve a resultar fundamental para la comprensión del significado de esta absorción al evocar la ingestión de Metis por parte de Zeus<sup>44</sup>: ἐκείνος μὲν καλεῖται Μῆτις, οὗτος Μητιάτης (...) καὶ καταπίνεται μὲν ἐκείνος, ἐμφορεῖται δὲ οὗτος τῆς ἐκείνου δυνάμεως, «aquél es denominado Metis, éste (sc. Zeus) sabio, aquél es absorbido y éste está lleno de la fuerza de aquél»<sup>45</sup>. Obsérvese como Proclo con la expresión καταπίνεται μὲν ἐκείνος se refiere al momento en que Metis es absorbido por Zeus<sup>46</sup>, acto por el cual Zeus fue nombrado «Metieta»<sup>47</sup>.

Que la expresión αἰδοῖον κατέπινεν del verso comentado en el papiro alude al momento en que Zeus se tragó a Protógono y se apoderó de todas sus δυνάμεις se manifiesta también en un nuevo testimonio que presenta a Zeus como el sujeto del verbo καταπίνει y a Protógono, esta vez con el nombre de Fanés, como el objeto de la absorción: καταπίνει τὸν πρόγονον αὐτοῦ τὸν Φάνητα καὶ ἐγκολπίζεται πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ὁ Zeus<sup>48</sup>.

La segunda parte del verso comentado, ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος, reafirma la hipótesis de que era Protógono el dios aludido con el adjetivo αἰδοῖον, representado por el pronombre relativo masculino ὅς<sup>49</sup> y sujeto, asimismo, del verbo ἔχθορε que se refiere al salto que hizo Fanés y que inundó de luz el éter. En efecto, el género masculino del pronombre relativo ὅς es fundamental para la correcta interpretación del verso porque demuestra definitivamente que αἰδοῖον era un adjetivo masculino referido al δαίμονα κυδρὸν Metis/Protógono con el significado de «venerable» y no un sustantivo neutro, τὸ αἰδοῖον, con el sentido de «órgano sexual»<sup>50</sup>. Otro testimonio de Proclo confirma que fue Protógono el primero que saltó de un huevo: πρωτόγονος θεὸς ὁ πάντων σπέρμα φέρων τῶν θεῶν

44. En la teogonía hesiódica Μῆτις, hija del Océano y Tetis, fue la primera mujer de Zeus, Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρῶτην ἄλοχον θύει Μῆτιν, *Teogonía* 886, que éste posteriormente también engulló, cf. *Teogonía* 890.

45. K. 97.

46. Cf. Ἐν τούτῳ (sc. Zeus) καταποθείς ὁ Μῆτις, K. 85.

47. «Zeus ingoia Metis, diviene metieta e il suo regno non ha più fine», RICCIARDELLI APICELLA, G. *Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche*, Orfeo e l'Orfismo, Roma, 1993, p. 31.

48. K 129. Proclo explicó con terminología platónica las secuelas de esta absorción: Μετὰ γούνην κατάπουν τοῦ Φάνητος αἰδέει τῶν πάντων ἐν αὐτῷ (sc. Zeus) πεφύγνασιν, K. 167.

49. «Αἰδοῖον (antecedent of ὅς) must be a masculine accusative adjective», J. S. Rusten, Phanes-Eros in the theogony of «Orpheus» (Pderveni Col. IX 4), *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, 1984, Nápoles, Vol. II, p. 334.

50. Así lo han interpretado diversos estudiosos: «The commentator interprets αἰδοῖον as if it were a noun meaning "sexual organ", but it is clear both from the masculine pronoun that follows and from a later fragment that it was originally intended as an epithet of the "Firstborn King" whom Zeus swallowed», WEST, M.L., op. cit., p. 85. «Had the commentator been deceived into taking the word αἰδοῖον as the noun which was discreetly formed from the adjective αἰδοῖος to denote the penis, then he could hardly have reconciled it with the masculine pronoun ὅς», EDWARDS, M.J. «Notes on the Derveni commentator», ZPE 86 (1991), p. 205.

ἀπὸ τοῦ ὤωυ πρῶτος ἐξέβηκε καὶ ἀνέδραμε<sup>51</sup>. La relación del salto de Protógono con el éter está también suficientemente documentada en otros pasajes en los que se insiste básicamente en la luminosidad que provocó la irrupción de Protógono, hecho que explica etimológicamente el nombre «Fanes»: τὸν δὲ καλέουσι Φάνητα, ὅτι πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντός ἐγένετο<sup>52</sup>.

Que αἰδοῖον es realmente un adjetivo que califica a Protógono, se confirma con la cita de cuatro versos que el comentarista adujo para demostrar la existencia de un dios del que procedían todos los seres, equiparado nuevamente con el sol por su capacidad generadora<sup>53</sup>, y para probar que Zeus, con la absorción del dios primigenio, unificó en él la totalidad de los seres existentes:

πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τοῦ δ' ἄρα πάντες  
ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θέαιναι  
καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,  
[δ]σσα τότε ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μῶνος ἐγενετο<sup>54</sup>.

Si bien algunos estudiosos han sostenido que la expresión πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου aludía a Urano<sup>55</sup>, parece evidente que el autor del papiro continuó aprovechando las ambiguas posibilidades de la homonimia del término αἰδοῖον para presentar a Zeus como un dios único tras la absorción del «venerable rey protógono». Sin embargo, esta interpretación se reduciría a una simple suposición, si no se dispusiese de unos versos transmitidos por Proclo con diversas expresiones coincidentes con las del papiro y con las que el escoliasta neoplatónico pretendía demostrar precisamente que Zeus, después de la absorción, κατὰποσιν, de Fane se erigió en el demiurgo de todos los otros seres<sup>56</sup>:

1 ὥς τότε πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἥρικεπαίου  
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ,  
μεῖξε δ' εὖς μελλέεσσι θεοῦ δύναμιν τε καὶ ἀλκήν  
τοῦνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη  
5 αἰθέρος εὐρείης ἡδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,  
πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἔδρη,  
Ὠκεανὸς τε μέγας καὶ νείατα Τάρταρος γαίης

51. K. 85. Cf. ἐκθρώσκει ὁ Φάνης, K. 60.

52. K. 75. Esta acción es descrita en otros pasajes con una terminología más violenta al afirmarse que el éter se desgarró con la irrupción de Fanes: χάσμα δ' ὕπ' ἡέριον καὶ νήνεμος ἐρράγη αἴθηρ ὀρνυμένοιο Φάνητος, K. 72.

53. [Αἰδοῖον τὸν ἥλιον ἐφ[η]σεν εἶναι δε[δ]ήλω[η]ται. ὅτι δὲ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει, Col. XIII 1-2.

54. Col. XII 3-6.

55. Así lo ha creído A. Bernabé siguiendo la opinión de W. Burkert: «Qué es πρωτογόνου. Si es un nombre propio como en algunas cosmogonías órficas posteriores se trataría de un dios diferente, Protógono, al que habría que situar el primero, antes de Urano, como quiere West. Pero puede ser un epíteto de Urano, como opina Burkert, lo cual me parece más verosímil (...). Además, si Protógono es un nombre propio, Urano no habría reinado el primero como se afirma claramente. Es evidente, por lo tanto, a mi parecer, que ὅς πρῶτιστος βασιλευσεν y πρωτογόνου βασιλέως son expresiones sinónimas y referidas ambas a Urano», BERNABÉ, A., *Generaciones...*, p. 169.

56. Οὗτός (sc. Zeus) ἐστὶ τῶν ὅλων δημιουργός, μετὰ γοῦν τὴν καταπόσιν τοῦ Φάνητος, K. 167.

καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα  
 πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θῆβαι,  
 10 ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὀππὸς ἔμελλεν,  
 ἐγγένητο, Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει<sup>57</sup>.

Según el texto de Proclo, Zeus, al tragarse el cuerpo de Protógono, llamado en este caso, πρωτογόνοιο Ἡρικεπαίου, mezcló en su propio cuerpo la potencia y la fuerza, δύναμιν τε καὶ ἀλκὴν, de aquél, de manera que todos los seres se encontraron dentro de Zeus, σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη. En consecuencia, todo el mundo y el conjunto de los seres, descritos en las líneas 5-10, todo cuanto existía y tenía que nacer, se regeneró en el vientre de Zeus, Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει<sup>58</sup>. Si con estos antecedentes se revisan nuevamente los cuatro versos mencionados en el papiro, se puede comprender mejor su significado: todos los dioses y diosas inmortales, los ríos y las fuentes amables y todos los seres que ya existían nacieron del venerable rey Protógono, pero él (sc. Zeus) devino un único dios, αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο. Es decir, los versos describen cómo todos los seres existentes si bien nacieron del primer dios generador como consecuencia de la absorción de Zeus, pasaron a depender de Zeus. Sin embargo, esto no significa que la totalidad de los dioses y seres se hubiese unificado en Zeus, sino que explica de qué manera Zeus se convirtió en un solo dios y que, por este motivo, todas las cosas fueron y recibieron el nombre de «Zeus». En palabras de Proclo que explican e identifican con Zeus la expresión αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο: Con la absorción de Fanes no se puede decir que los dioses se unificasen, sino que Zeus se convirtió en un único dios, ὅτι δὴ οὐδὲ οἱ ὑπὸ τὸν Δία θεοὶ λέγονται ἐνοῦσθαι τῷ Φάνητι, ἀλλὰ μόνος ὁ Ζεὺς καὶ αὐτὸς<sup>59</sup>. Frente a la diversidad de los seres se situó Zeus, que se había convertido en un dios único y superior, el nuevo demiurgo poseedor del poder y de la fuerza del dios primigenio.

Una vez llegado a este punto de la argumentación, el comentarista no dudó en afianzar el poder de Zeus con la mención de dos versos, conocidos ya como órficos por otros testimonios, y que consolidaban su preeminencia absoluta sobre los otros seres, al modo de un rey sobre sus súbditos: Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσσα], Διὸς δ' ἔκ [π]άντα τέτ[υκται], «Zeus es la cabeza, Zeus es el medio, todas las cosas proceden de Zeus»<sup>60</sup>; Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀρχιγένητος<sup>61</sup>.

57. K. 167. Las palabras en cursiva resaltan los puntos de coincidencia con los versos mencionados en el papiro.

58. «By swallowing Protogonos, then, Zeus has swallowed the universe», WEST, M.L., op. cit., p. 89.

59. K. 167.

60. Col. XIII 12. Platón demostró que conocía el origen de este verso que adjudicó a un παλαιὸς λόγος: ὁ μὲν δὴ θεὸς, ὡς περ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, *Lleis* 715e. El escoliasta de este pasaje platónico lo catalogó como órfico: παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἔκ πάντα τέτυκται, K. 21. El verso se repite sin variaciones en K. 168 2, y con cambios del verbo τέτυκται por los verbos τελεῖται, ps. Aristóteles, *De Mundo*, K. 21a, y πέλονται, Plutarco, *De def. oracul.* 48, 436 d, K. 168, p. 206.

61. Col. XV 10. El mismo verso es también citado por Ps. Aristóteles, *de Mundo*, K. 21a 7. Cf. Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένητος, K. 168, 5.

De esta manera, con la definición monoteísta de Zeus como un único principio, el comentarista había llegado a un punto de singular trascendencia en el desarrollo de su razonamiento: la conclusión de que un único poder gobierna, μία [ἀρχὴ] κ[ρατεῖ]. A partir de esta afirmación, el autor del papiro pudo establecer la identificación de la divinidad descrita en la teogonía órfica con los dos elementos filosóficos que mejor se adaptaban a su poder omnímodo y omnisciente: el «nous» y el aire.

### El nous y el aire

La identificación con el νοῦς se produce a partir de la afirmación de Zeus como un ser único en los versos comentados anteriormente, al destacar el autor del papiro que con el adjetivo μούνης Orfeo se refería precisamente al νοῦς, el único elemento, como ningún otro, «digno» de estar presente en todos los seres y sin el cual todos los seres existentes no serían tal como son<sup>62</sup>. Con la elección del νοῦς el comentarista preservaba el significado del epíteto μητίετα<sup>63</sup>, introducido anteriormente para explicar la inteligencia creadora de Zeus a partir de la ingestión de Metis, al mismo tiempo que fijaba esta tesis con una terminología filosófica que evoca poderosamente la utilizada por Anaxágoras, que, asimismo, definió el νοῦς como un principio único, autónomo<sup>64</sup>, eterno<sup>65</sup>, rector del cosmos<sup>66</sup>, responsable del movimiento<sup>67</sup> y partícipe de todos los otros seres<sup>68</sup>.

De otro lado, la identificación de Zeus con el aire se formula a partir de una característica común: el poder absoluto que ambos comparten sobre todos los seres. Según el razonamiento del autor del papiro, «cada cosa se nombra a partir de aquello que domina» y, por esto, «todas las cosas fueron denominadas “Zeus”», de la misma manera que «el aire domina todos los seres según su voluntad»<sup>69</sup>. La conclusión definitiva es, pues, que el aire y Zeus son un mismo ente: ἀήρ δὲ Ζεὺς<sup>70</sup>.

62. Τὸ δὲ [αὐ]τὸς δὲ ἄρα μούνης ἔγεντο, τοῦτο δὲ [λ]έγων δηλοῖ [αὐ]τὸν Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ον] ὄντα [ὥσπερ] μὴδὲν τᾶλλα εἶη οὐ γὰρ [οἶον τε τ]ὰ ὅσα εἶναι [τά.....]οντα ἄ[νε]μ[ον] τοῦ Νοῦ, Col. XII 8-12. Cf. Μήτηρ ὁ Ν[οῦς] ἔστιν τῶν ἄλλων, Col. XXII 1.

63. Cf. τὸν Μήτην <ὡς νοῦν>, K. 60.

64. Νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑαυτοῦ ἔστιν, DIEHL, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, ed. 1972, 59 B 12. (Los fragmentos seleccionados de esta obra estarán precedidos por D/K y su número correspondiente).

65. Ὁ δὲ νοῦς, ὅς ἀεὶ ἔστι, D/K 59 B 14.

66. Πάντα διεκόσμεσε νοῦς, D/K 59 B 12. Cf. νοῦς ἔστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, Platón, *Fedón* 97c.

67. Τῆς κινήσεως αἴτιον εἶναι τὸν νοῦν, D/K 59 B 13.

68. Νοῦς μετεῖχεν ἂν πάντων χρημάτων, D/K 59 B 12. Cf. αὐτὸν (sc. νοῦν) κοσμεῖ τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα, Platón, *Crátilο* 413c.

69. Ἐν ἑαστοῦ κέκληται ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, Ζεὺς πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη· πάντας γὰρ ὁ ἀήρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσοι βούλεται, Col. XV 1-4. El carácter dominante del aire fue también un rasgo destacado por diversos autores: Οὗτος (sc. ἀήρ) μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἔστιν, Hipócrates, *De flatibus* 3, D/K, Vol. II, p. 67. Τὸν δ' αἶρα κρατεῖν τοῦ παντός, Arquelao, D/K 60 B 1.

70. Col. XIX 3.

La conjunción de los dos elementos en la divinidad, el νοῦς y el ἄηρ, comporta, como resultado, que el aire posee inteligencia, que gobierna los seres y que la divinidad encarnada en estos dos elementos dispone y se encuentra presente en todas las cosas. Conclusión que evoca poderosamente un pasaje de Diógenes de Apolonia:

καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἄηρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντί ἐνεῖναι

me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman «aire», y que todos son gobernados por él y que lo domina todo; me parece, pues, que es un dios que llega a todo, que lo dispone todo y que se encuentra en todo<sup>71</sup>.

El comentarista fue consecuente con estas premisas cuando, para demostrar la omnisciencia de Zeus, sostuvo que Orfeo identificó el soplo del aire, πνεῦμα, con la Moira<sup>72</sup> y que ésta, a la vez, fue identificada por el poeta con el pensamiento de Zeus antes de que existiese<sup>73</sup>. La conclusión es que cuando los hombres dicen que «Moira hila» en realidad aluden, sin saberlo, al nuevo significado que Orfeo dio a este término<sup>74</sup>, al «pensamiento de Zeus que decide cómo todo ser existe ya, está llegando a la existencia o haya de venir y cómo debe ser, nacer y morir»<sup>75</sup>.

Con estas afirmaciones el autor del papiro cerró el círculo de sus razonamientos sobre la divinidad, al tiempo que manifestaba una sólida coherencia argumental. El Zeus de la mitología órfica fue definido con rasgos monoteísticos al tiempo que, como consecuencia de la absorción del dios primordial, Metis, y de su carác-

71. D/K 64 B 5. La coincidencia entre los postulados del comentarista y Diógenes de Apolonia no ha pasado desapercibida a los estudiosos, que han remarcado también otro punto de confluencia: el uso que los hombres hacen del lenguaje y el sentido propio que los mismos conceptos tuvieron para el poeta: «die Übereinstimmung unseres Autors mit Diogenes von Apollonia ist frappant; sie betrifft nicht nur die Grundthese, dass Aer göttliches Prinzip der Welt sei, sondern auch die doppelte Blickrichtung auf das, was die «Menschen benennen» und das, was der Dichter gesagt hat», W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker, Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, Antike und Abendland 14 (1968), p. 98. Existen testimonios que manifiestan que Diógenes de Apolonia alabó también a Homero porque, en su opinión, había identificado el aire con Zeus, al sostener el poeta que «Zeus lo sabe todo»: Διογένης ἐπιναῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διελεγμένον. τὸν ἄερα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει, D/K 64 A 8.

72. Τάλλα πάν[τ]α εἶναι ἐν τῷ ἀέρι π[νε]ύμα ἑόν. τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα Ὁρφεύς ὀνόμασεν Μοῖραν, Col. XIV 1-3.

73. Ὁρφεύς γὰρ τῇ φρόνησι Μοῖραν ἐκάλεσεν (...). πρὶν μὲν γὰρ κληθῆναι Ζῆνα, ἤμ Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός, Col. XIV 6-7, 9-10.

74. «Einem doppelten Sprachgebrauch sieht sich der Verfasser gegenüber, den «Namen», die Orpheus gebraucht hat, und denen, die «alle Menschen» verwenden», BURKERT, W., art. cit., p. 96-97.

75. «Μοῖραν» δ' ἐπωκλῶσαι λέγοντες τοῦ Διὸς τῇ φρόνησιν ἐπικυρῶσαι λέγουσιν τὰ ἑόντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, ὅπως χρῆ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ὶ] παύσασθαι, Col. XV 4-7. La equiparación entre el saber omnisciente de la Moira y el «nous» de Zeus se encuentra documentado en un verso de los himnos órficos: ἐπεὶ γ' ὅσα γίγνηται ἡμῖν, Μοῖρα τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ πάντος ἅπαντα, *Himnos Órficos* 59, 14.

ter dominante había adquirido también una condición panteística derivada del hecho de que todos los seres estaban contenidos en él. El comentarista enfocó esta cuestión desde un punto de vista nominalista al afirmar que todas las cosas fueron denominadas «Zeus», Ζεὺς πάντα (...) ἐκλήθη<sup>76</sup>. Esta circunstancia explica que, a pesar de que los hombres creyesen que Zeus nació en el preciso instante en que fue nombrado por su nombre, la realidad era que Zeus existió siempre con el nombre de «Moira» que, como ya se ha visto, equivalía al pensamiento del dios<sup>77</sup> o con el nombre de «aire», en el momento previo a la existencia de los seres actuales<sup>78</sup>. Se comprende así que Zeus fuera identificado con el «nous» o con el aire y que, en otro momento, el comentarista afirmase, para ilustrar el sentido de la unión de los seres, que «Afrodita celeste, Zeus, unión amorosa, fecundación, Persuasión y Armonía son el nombre de un mismo dios»<sup>79</sup>.

El comentarista intentaba demostrar de este modo que la noción de un Zeus único no se limitaba a la especulación teórica, sino que tenía una presencia tangible en la denominación de los conceptos. Por este motivo, a pesar de que los dioses podían ser nombrados de muchas maneras, finalmente todos los nombres se referían a una divinidad única, Zeus<sup>80</sup>. Fenómeno semántico que reproducía con absoluta fidelidad la tesis desarrollada en el papiro: que con la absorción de Metis/Protógono, Zeus asimiló el mundo en su cuerpo, de manera que se convirtió, en forma de aire, en el recipiente de toda la realidad y, como «nous», en el rector del destino de todos los seres.

76. Col. XV 1-3. «Il commentatore non dice che tutto è Zeus, ma che tutto riceve il nome di Zeus», RICCIARDELLI APICELLA, G. *Orfismo e interpretazione allegorica*, Bollettino dei Classici, ser. III 1 (1980), p. 120.

77. Πρῶτον μὲν γὰρ κληθῆναι Ζῆνα, ἣν Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη Ζεὺς, γενέσθαι αὐτὸν δ[ιοκοῦς], ὄντα μὲν καὶ πρόσθεν [δ]ιομαζόμενον, Col. XIV 9-12. Cf. γενέσθαι δὲ ἐνομήσθη ἐπειτ' ὀνομάσθη Ζεὺς, ὥσπερ ἐπὶ πρότερον μὴ ἔων, Col. XIII 5-6.

78. Π[ρ]ότερον ἦν πρ[ὶ]ν ὀνομα[σ]θῆναι (sc. Zeus)· ἐπ[ε]ὶ τα ὀνομάσθη· ἦν γὰρ καὶ πρόσθεν ἢ τὰ νῦν ὄντα συσταθῆναι ἀήρ καὶ ἔσται αἰεὶ, Col. XIII 3.

79. Ἀφροδίτῃ οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδιτιάειν καὶ θόρνυσθαι καὶ πειθῶ καὶ Ἀρμονία τῶν αὐτῶν θεῶν ὄνομα κεῖται, Col. XVII 5-7. «Für den Kommentator sind alle Göttingen nur Namen oder Erscheinungsformen des Zeus, und die Begattung selbst ist ebenfalls Zeus», MERKELBACH, R. *Der orphische Papyrus von Derveni*, ZPE 1 (1967), p. 26.

80. «La molteplicità degli dèi nominati è solo apparente, poichè tutti i nomi vanno riferiti ad una sola divinità», RICCIARDELLI APICELLA, G. *Orfismo e interpretazione allegorica*, Bollettino dei Classici, ser. III 1 (1980), p. 116.